

Den Boer, Harm. 2006. "El cristiano imaginario o la réplica del converso." In *Fronteras e Interculturalidad entre los sefardíes occidentales*, edited by Paloma Díaz-Mas and Harm Den Boer, 13–20. Amsterdam: Rodopi. Auhtor copy.

Harm den Boer

Universiteit van Amsterdam

EL CRISTIANO IMAGINARIO O LA RÉPLICA DEL CONVERSO

Este artículo comenta aquella parcela de la literatura española y portuguesa producida por los sefardíes 'occidentales' en que los autores buscan el enfrentamiento con el mundo cristiano. Se analizan textos en los que aparecen personajes cristianos reales o imaginario, con los que los judíos entran en diálogo o en abierta polémica. Observamos como en esos textos, aparte de su contenido doctrinal, se busca una revancha contra la discriminación social sufrida por los judeoconversos en la sociedad ibérica.

Cien años de inmersión en la sociedad cristiana marcan, a grandes rasgos, la diferencia entre los sefardíes 'orientales' y los 'occidentales'. Unos, los expulsos de 1492 y sus descendientes; otros, 'portugueses' en su mayor parte, hijos de la conversión voluntaria o forzada al cristianismo, es decir descendientes de los cristianos 'nuevos', cuya integración fue uno de los grandes fracasos de la sociedad ibérica. No importa ahora si esos conversos eran de primera o cuarta generación, si eran católicos sinceros o 'marranos', si vivían en el Portugal del siglo XVI o en la España del XVIII, si la Inquisición se metía con ellos o no. Por supuesto que hay grandes diferencias de tiempos y lugares y entre los judeoconversos ellos mismos, y es, por tanto, muy problemático hablar de una identidad particular. Lo que nos importa aquí es que la experiencia conversa determinó el modo de ser y de estar en el mundo de aquellos que formaron comunidades judías nuevas en ciudades como Venecia, Amsterdam o Hamburgo. (Yerushalmi 1989, Bodian 1997)

La historia y cultura de estos judíos nuevos de origen converso ha conocido un avance impresionante en las últimas décadas y ha empezado a entrar en la conciencia histórica española y portuguesa, que está reconociendo la aportación sefardí a sus culturas. Además de de la revisión de una historiografía tradicional excluyente, o de una mayor valoración de

tradiciones religiosas diferentes que ha tenido lugar en tiempos de mayor tolerancia, se reconoce hoy día más y más el papel mediador desempeñado por los judíos en la España moderna. (Contreras 2003; Israel 1985) A este respecto, hay que señalar la importante función comercial y financiera que tuvieron tanto los sefardíes tradicionales asentados en el Norte de África o el Imperio Otomano (García- [14] Arenal y Wiegers 2003) como los sefardíes ‘nuevos’ de origen converso en las ciudades europeas. (Israel 1985) Es decir, la combinación de conocimientos comerciales, políticos y culturales unida a una posición minoritaria, dependiente, asignó a los sefardíes el papel de intérpretes y diplomáticos, el de mediadores de mundos. La revalorización que experimentaron los sefardíes en este sentido en la Europa de la segunda mitad del siglo XVII, contribuyó no poco a que pudieran superar esa historia de menosprecio y persecución que habían sufrido en su experiencia conversa peninsular. (Israel 1985, Swetschinski 2000)

Esta faceta positiva de la cultura sefardí es la que he querido destacar al ocuparme de la impresionante literatura española y portuguesa producida en la más importante comunidad de los sefardíes de origen converso, la de Amsterdam. (Den Boer 1996) Tanto en su dimensión religiosa, en las numerosas ediciones de biblias, liturgia, tratados y sermones, como en su dimensión secular, en obras de teatro, volúmenes de poesía o las características obras de circunstancias dedicadas a príncipes y nobles europeos (Den Boer 2003a), los sefardíes exhibieron una confianza en sí mismos que haría olvidar las experiencias amargas a las que habían estado sujetos como individuos o colectivo. La ocasional, pero implacable actuación inquisitorial, los autos de fe, el clima de chistes y rumores, o los violentos ataques a la infame sangre ‘judía’ en tratados y sermones antijudíos influyeron, pero no determinaron ni mucho menos el carácter de esa literatura. Es más bien admirable cómo se reconstituye el colectivo sefardí, o mejor dicho, cómo se construye una identidad nueva, moderna, del judío que profesa su religión y al mismo tiempo hace uso de su pasado converso para seguirse comunicando con el mundo cristiano. (Bodian 1997)

Al insistir en el lado positivo de la literatura sefardí, he querido quitarle algún peso a una imagen de los conversos en la que primaba su carácter trágico o heroico; una visión según la cual, independientemente de que emigraran o no, siguieran viviendo como cristianos u optaran por el judaísmo, pesaba sobre ellos la condición de ‘marranos’, es decir, la de ser “católico sin fe, y judío sin conocimientos, aunque judío por deseo”. (Gebhardt 1922: xix; Van Praag 1950, véase también Roth 1932) Desde esa concepción, personas como Abraham Pereira, autor de tratados judíos plagiados de literatura ascética católica (Méchoulán 1987) o Miguel (Daniel Leví) de Barrios (1635-1701; Scholberg 1964), escritor en permanente busca

de favores entre católicos y judíos por igual, representaban el alma del judío ibérico viviendo fuera de la Península. Aunque pienso que un conocimiento más completo del legado sefardí occidental, de su enorme producción artística o intelectual contradice lo suficiente la imagen ‘romántica’ del converso, quiero sin embargo tratar ahora una parte de su literatura en donde sí hay una preocupación manifiesta con la condición judeoconversa y donde, en vez de ignorar la tensión con el cristianismo, se busca el enfrentamiento.

Me refiero a un gran corpus, mal estudiado todavía, y en su mayor parte manuscrito, en donde los sefardíes entran en una polémica con el adversario cristiano, pero, y allí reside su originalidad, no abordan sólo las cuestiones de [15] siempre sobre la verdad y razón de su Ley de Moisés, sino también contestan el discurso de la sociedad misma -la española y portuguesa- que les discriminaba. Me quiero ocupar en especial de un elemento curioso a la vez que eficaz en lo que llamaré el ‘contradiscurso’ sefardí: la presencia del personaje cristiano en su dimensión real, pseudoreal o enteramente ficticia. Ese personaje refleja o convoca una audiencia cristiana que muy probablemente no existía más que en el imaginario sefardí y la batalla que con él se libraba era en cierto sentido una venganza de la ficción sobre el pasado, sobre la experiencia del converso en la sociedad ibérica.

Dibujemos primero los contornos de esa polémica. Ya en una obra apologética del judaísmo como las *Excelencias de los judíos* de Femando (Isaac) Cardoso (1603/4-1683), adivinamos una reacción contra el discurso antijudío que se distingue de la polémica habitual por estar teñida de acentos específicamente ibéricos, como la alabanza por parte de Cardoso de la ‘pureza’ de los judíos, en evidente réplica a la vituperación constante de ‘marrano’, ‘manchado’ que pesaba sobre los descendientes de judíos; o la apropiación judía del ‘honor’ por Cardoso, desafiando el patrimonio exclusivo que de él hacía la sociedad cristiano-vieja. (Yemshalmi 1989: 197-221) En esta obra una sola, pero elocuente referencia autobiográfica de Cardoso a un personaje cristiano, el doctor Quiñones de Benavente, al que el autor había conocido personalmente. Cardoso comenta cómo este doctor había escrito todo un libro para demostrar que los judíos tenían cola. Cuando supo que Quiñones padecía de almorranas, Cardoso encontró la ocasión suprema de devolverle la afrenta.

Dentro de pocos días le sobrevinieron unas almorranas tan largas y tan grandes en aquellas partes con sangre y dolores, que propiamente parecían cola. Díjele entonces yo, en compañía de un Cirujano: “vuesa merced también debía incurrir en el pecado de aquella muerte, pues le vemos el mismo mal.” (Yerushalmi: 76)

Como bien indica su biógrafo, no sabemos si el doctor Cardoso dijo realmente estas palabras a su adversario, pero es indudable la satisfacción que el converso debe haber sentido al referir

la anécdota en su apología del judaísmo.

El poeta Miguel (Daniel Leví) de Barrios (1635-1701) incluye en su obra numerosos reflejos de conversaciones o correspondencia que había mantenido con españoles o portugueses a los que había conocido personalmente antes de su salida de España, o con los que le interesaba entablar relaciones por interés, incluso desde su nuevo entorno judío en Amsterdam. Aunque predomina en esos pasajes la mutua estimación, el afecto o el tono halagador, en ocasiones el escritor reproduce episodios en los que sus amistades o mecenas revelan su actitud hacia los judíos. Así, en la *Historia universal judaica* Barrios cita el texto de una carta que el entonces gobernador de la plaza de Orán, el Marqués de Vélez responsable de la expulsión de los judíos de esta ciudad, escribió como salvoconducto a los intérpretes Samuel y Salomón Sasportas. La primera curiosidad presentada en la historia de Barrios es que atribuye la [16] decisión de la expulsión a un asunto amoroso del Marqués, lo cual seguramente es una mixtificación deliberada por parte del escritor sefardí. Pero en la referida carta el gobernador elogiaría los servicios y la fidelidad de los Sasportas, una de las familias judías principales de Orán. (Den Boer 2003: 107) La anécdota no es inverosímil aunque tampoco la podemos comprobar, pero lo que resulta relevante es que Barrios emplea aquí a un destacado personaje cristiano para transmitir a través de él una virtud de los judíos, en este caso la lealtad. La obra titulada *Historia universal judaica* (1684) en realidad no era más que el anuncio de un ambicioso proyecto de apología judía que Barrios pensaba escribir.

Pero nuestro poeta también recordó la animadversión hacia los judíos que existía entre españoles y portugueses hacia los judíos. En un soneto defiende a su amigo, el doctor Tomás (Moisés) de Pinedo, contra la reacción indignada del Marqués de Mondéjar y Conde de Tendilla, que le comunicó sentir mucho la muerte de Pinedo, “y más el haber sabido en la Ley que murió, habiéndose criado entre cathólicos”. El poeta sefardí le contestó declarándose judío él también y reprochándole al Marqués que le tuviera por otro del que era. (Barrios 1683: p. [6])

En ambos casos, Barrios se apoyaba en personajes cristianos; en un caso, para resaltar la virtud colectiva de los judíos; en el segundo, muy probablemente para convencer a su público de que él mismo no era el ambiguo “amigo de todos” por el que le tenían, sino un judío que defendía la causa de los suyos. Y con ello damos, a mi parecer, con un elemento clave de los textos citados, a saber: su público. Aunque las cartas y conversaciones reproducidas aluden a un entorno de judíos y cristianos, los destinatarios serían, con toda probabilidad, los propios sefardíes a quienes seguramente agradaron esas puntuales respuestas a un adversario a las que realmente no tuvieron mucha oportunidad de contestar nada.

Nos encontramos así ya en el reino de la ficción. En ese espacio se desarrolla también una parte importante de la literatura polémica sefardí, que proclama la verdad de la religión judía ante los ataques cristianos. En un primer, pero brillante acercamiento al género, Carsten Lorenz Wilke señala que en muchos de esos textos dirigidos a la conversión o reafirmación del judaísmo aparecen protagonistas cristianos, no conversos sino cristianos viejos. Suelen tener el papel de interrogar a uno o varios interlocutores judíos, pero contrariamente a lo habitual en los debates religiosos, en estos diálogos los cristianos no aparecen como unos intransigentes representantes de la iglesia que menosprecian a los judíos abatidos, sino como personas asaltadas por dudas religiosas. El cristiano es ahora un peregrino en busca de la verdad, un hombre sin pasado judío, que se va convenciendo de la ‘razón’ del judaísmo y al final, se convierte. (Wilke 1994)

Generalmente se asume que esos textos polémicos en español y portugués, que circulaban en forma manuscrita por las comunidades sefardíes de origen converso, estaban destinados a fortalecer a los miembros recién llegados a estas comunidades, es decir, a los ‘judíos nuevos’ que habían vivido como cristianos nuevos, dándoles ánimo y argumentos para justificar su elección. [17] ¿Por qué, entonces, presentarles a protagonistas cristiano-viejos en vez de tomar como modelos a personajes cristianos nuevos, ‘marranos’ como ellos mismos? Wilke ofrece una interesante explicación, argumentando que el modelo del peregrino, del hombre no contaminado por su pasado, representaría esa elección del judaísmo como un acto de voluntad más que como una decisión motivada por la sangre y la tradición. (Wilke 1994: 61-62) Y señala también la importancia de la autoridad y la tradición en la sociedad premoderna, en especial entre las familias mercantiles, donde la unidad familiar y el acatamiento a la autoridad del padre-dueño de la empresa eran de importancia vital. (Wilke 1994: 62) Habría algo de rebelde, pues, en el modelo del peregrino convertido, una afirmación de libre albedrío, aunque sólo en el ámbito del imaginario.

Al argumento de Wilke se podría añadir otro, y es que el personaje cristiano -no sólo en estos textos polémicos, sino también en otros que denuncian a la Inquisición: pienso en un texto de Antonio Enríquez Gómez (1992; Den Boer 1992)- muestran al adversario cristiano en una posición vulnerable. Invertir así los papeles obliga al cristiano a reflexionar más críticamente sobre los valores que defiende su sociedad. Enríquez Gómez mostrará así mejor el carácter arbitrario e injusto de la Inquisición, que no tiene derecho a asumir la representación de la justicia divina, y menos frente a los mismos miembros de la religión que defiende. El escritor conquense convierte a una muchacha inocente en el emblema de la injusticia inquisitorial. Y en los textos polémicos sefardíes se nos presenta la cuestión religiosa no como un asunto

heredado biológicamente, sino como un proceso racional. El argumento cristiano tantas veces manejado contra los judíos, el de su supuesta irracionalidad o ceguera queda así invertido. Surge así de nuevo un contradiscurso que el imaginario sefardí contrapone a la experiencia vivida en la Península.

El escritor Abraham Gómez Silveira (1656-1740), autor del corpus más extenso de polémica anticristiana, representa quizás mejor la paradoja de la batalla contra un adversario cristiano que existe, pero con el que no puede tener una comunicación real. Silveira era de por sí un hombre lleno de paradojas: nacido en Arévalo, pero de muy joven educado en la comunidad sefardí de Amsterdam, se presentaba primero como un típico producto de la educación judía ofrecida en el mayor centro de la diáspora sefardí de entonces. En 1677, cuando contaba apenas 20 años, coronaba su educación religiosa con un volumen de sermones en español que tuvo una calurosa acogida por los rabinos e intelectuales de su comunidad. Poco después, Silveira desaparecía de Amsterdam para aparecer en Amberes, desde donde escribiría, según sus acusadores, obras escandalosas y de mala doctrina. El pobre Silveira invocaba la protección de los rabinos de Amsterdam ante los ataques que destruían su honor y el de su familia, incluso en Amberes, y deseaba que el autor anónimo y sus obras fuesen quemados. (Brown y Den Boer 2000: 2022) Lo cierto es, sin embargo, que Abraham no dejaba de tomar la pluma y que tenía una predilección especial por la polémica y el discurso lúdico. Escribió una *Fábula burlesca de Cristo y la Magdalena* bajo el pseudónimo de “Fray Antonio Marques, catedrático de vísperas en la Universidad de [18] Salamanca” -de nuevo un personaje cristiano inventado-, una historia similar ridiculizando al falso mesías Sabbatai Sebí, unos *Diálogos teológicos en versos jocoserios [entre un] judío, turco, reformado y católico* y unas *Disertaciones sobre el Mesías*, una obra de más de doce volúmenes manuscritos en donde responde a un libro que el teólogo protestante Isaac Jaquelot había dirigido a los judíos, especialmente a los sefardíes. (Jaquelot 1699)

Silveira sintió que debía reaccionar ante la provocación del teólogo francés, aunque reconocía que el tono de éste era mucho más comprensivo para con los judíos de lo que se acostumbraba en los tratados polémicos. El sefardí apreciaba la erudición y el respeto con los que Jaquelot se acercaba a los judíos en su obra, pero no pudo menos que sentirse ofendido por ese enésimo intento de conversión por parte de los cristianos. Nuestro polemista sefardí empezó a redactar una respuesta que llegó a ser mucho más que una refutación punto por punto de las tesis de Jaquelot. En ella repetía incansablemente sus argumentos teológicos, machacones y nada originales, sobre la inmutabilidad de la Ley de Moisés y la interpretación literal de las escrituras en contra de las lecturas tipológicas tan caras a los polemistas cristianos. Pero

irreprimiblemente, al escribir en su castellano tan sorprendentemente vivo y popular para un escritor educado fuera de España, Silveira introducía dichos y refranes, chistes y anécdotas, e interrumpía la argumentación seria con digresiones poéticas jocosas, o con coplas que él bautizó como “Silveiradas”. La obra, que Silveira escribió a lo largo de más de treinta años y que ocupó volúmenes y volúmenes, acabó teniendo poco que ver con una contestación directa al adversario protestante.

En una preciosa carta-prólogo el autor nos transmite el carácter quijotesco de su empresa, revelando toda la dimensión dramática de su condición judía, incluso en la sociedad tolerante de Amsterdam.

Carta / Doctissimo señor Ishac Jaquelot

Monsieur, después de ponerme con el mayor rendimiento a vuestra obediencia, paso a poner en vuestra noticia, vos envié el correo pasado dos libros, donde por vía de diálogo daba respuesta al que vuestro celo compuso para nuestra enseñanza. Y cuando esperaba aviso del recibo, hallé que mi cuidado dejó los libros escondidos.

Basta la idea de quererlos enviar para volver a escribir; conozco no hay verdad segura de opiniones; cada sabio con su tema; es imposible quitar con cien lejías la color a un negro; el que abre los ojos por el qué dirán, cierra la boca; muchos Esaús por un vil potage venden la mejor primogenitura. Por todas estas sinrazones, debo creer que hasta que Dios como lo promete, lo remedie, ni yo, ni vos, lo podemos remediar.

Vos podéis escribir que estáis con descanso en vuestra tierra, y en vuestra casa; yo no puedo respirar, que estoy cautivo sin casa ni palmo de tierra. No obstante, como no tengo qué hacer, por hacer algo que servirá de nada recogeré de vuestro libro y de mis repuestas los principales puntos y uno por uno los iré aquí ponderando y respondiendo; si esta carta llegara a vuestra mano en el valle de Jo[safa]t, me diréis al oído si son los Ji- díos [s/c] tan feos como los pintan. (Ms. Ets Haim/Livraria Montezinos, 48 B 15, f. lv; *puntuación y acentuación mías, hdb*)

Lo que parecía ser una contestación directa a un desafío lanzado por un predicador protestante, no pudo ser más que un debate imaginario. El “mon-[19] sieur” nunca leería ni la carta, ni la ambiciosa réplica de este judío de origen converso, que sabía bien la distancia que mediaba entre ambos. Aunque seguro que exageraba al describir su condición de desterrado, Silveira utilizó la ficción para subrayar la diferencia entre quien vivía en la sociedad de la mayoría, y quien se hallaba, vulnerable, relegado al margen. Pero también aprovechó el arma que tienen los marginados, al apropiarse del discurso mayoritario, del español de la sociedad católica del siglo XVII. En esta carta llena de humor e ironía, con los refranes ensartados y el recurso a los disparates en los que se mostraba un buen lector del Quijote, seguramente daba satisfacción a sus lectores sefardíes, que descubrían en su talento satírico que tenían a un Quevedo en su medio, uno que exaltaba a los judíos.

BIBLIOGRAFÍA

Barrios, Miguel (Daniel Levi de)

1683-1684 'Aumento de Israel.' En su *Triumpho delgoviemopopular*. Amsterdam.

1690 También en *Metros nobles*. Amsterdam, f. C2v, p. [6].

Bodian, Miriam

1997 *Hebrews of the Portuguese Nation: Conversos and Community in Early Modern Amsterdam*. Bloomington: Indiana University Press.

Brown, Kenneth y Harm den Boer

2000 *El Barroco Sefardí. La poesía de Abraham Gómez Silveira (Arévalo 1656 - Amsterdam 1741), estudio y edición*. Kassel: Reichenberger.

Contreras, Jaime et al.

2003 *Familia, religión y negocio. El sefardismo en las relaciones entre el mundo ibérico y los Países Bajos en la Edad Moderna*, [s.l.]: Fundación Carlos de Amberes.

Den Boer, Harm

1992 Reseña de Antonio Enríquez Gómez, *La Inquisición de Lucifer*. Eds. M.P.A.M. Kerkhof y C.H. Rose. En: *Foro Hispánico* 4: 191-197.

1996 *La literatura sefardí de Amsterdam*. Alcalá de Henares: Instituto Internacional de Estudios Sefardíes y Andalusíes.

2003a *Spanish and Portuguese Printing in the Northern Netherlands 1584-1825. A descriptive bibliography*. Leiden: IDC (CD Rom).

2003b 'Las múltiples caras de la identidad. Nobleza y fidelidad ibéricas entre los sefardíes de Amsterdam.' En: Contreras et al (eds.) 2003: 95-112.

Enríquez Gómez, Antonio

1992 *La Inquisición de Lucifer y visita de todos los diablos*. Ed. M.P.A.M. Kerkhof y C.H. Rose. Amsterdam: Rodopi.

García-Arenal, Mercedes y Gerard Wiegers

2003 *A Man of Three Worlds: Samuel Pallache, a Moroccan Jew in Catholic and Protestant Europe*. Baltimore: John Hopkins University Press.

Gebhardt, Cari

1922 *Die Schriften des Uriel da Costa*. Amsterdam: Hertzberger.

Israel, Jonathan I

1985 *European Jewry in the Age of Mercantilism 1550-1750*. Oxford: Clarendon Press.

Jaquelot, Isaac

1699 *Dissertations sur le Messie*. La Haya: 1699.

Kaplan, Yosef

1989 *From Christianity to Judaism. The Story of Isaac Orobio de Castro*. Tr. Raphael Loewe. Oxford: Oxford University Press. [20]

Méchoulán, Henry

1987 *Hispanidad y judaísmo en tiempos de Espinoza. Estudio y edición anotada de "La certeza del camino " de Abraham Pereyra*. Salamanca; Universidad de Salamanca.

Révah, Israel Salvator

1961 'Autobiographie d'un Marrane. Édition partielle d'un manuscrit de Joao (Moseh) Pinto Delgado.' En: *Revue des Études Juives* 99: 41-130.

Roth, Cecil

1932 *A History of the Marranos*. Nueva York: Jewish Publication Society of America.

Scholberg, Kenneth R.

1964 *La poesía religiosa de Miguel de Barrios*. Madrid: Ohio State UP.

Swetschinski, Daniel M.

2000 *Reluctant cosmopolitans: the Portuguese Jews of seventeenth-century Amsterdam*. Londres: Littman Library of Jewish Civilisation.

Van Praag, Joñas A.

1950 'Almas en litigio.' En: *Clavileño* 1:14-27.

Wilke, Carsten Lorenz

1994 'Conversion ou retour? La métamorphose du nouveau chrétien en juif portugais dans l'imaginaire sépharade du XVIIe siècle.' En: *Mémoires Juives d'Espagne et du Portugal*, ed. Esther Benbassa. París: Publisud: 53-67.

Wilke, Carsten Lorenz

2001 'La trompette du Jugement de Miguel de Barrios: essai de déchiffrement.' En: H. Méchoulán y G. Nahon, *Mémorial I.-S. Révah. Etudes sur le marranisme, l'hétérodoxie juive et Spinoza*. París: Peeters: 515-527.

Yerushalmi, Yosef Hayin

1989 *De la corte española al gueto italiano : marranisme y judaísmo en la España del XVII: el caso Isaac Cardoso*. Madrid: Tumer.